



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Od struktury do dyskursu, czyli fenomenologiczne czytanie
Saussure'owskiej koncepcji języka

Author: Jan Kajfosz

Citation style: Kajfosz Jan. (2017). Od struktury do dyskursu, czyli fenomenologiczne czytanie Saussure'owskiej koncepcji języka. W: A. Grzegorzczak, A. Kaczmarek, K. Machtyl (red.), "Kurs na Ferdinanda de Saussure'a" (S. 263-275). Poznań : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Od struktury do dyskursu, czyli fenomenologiczne czytanie Saussure'owskiej koncepcji języka

Celem niniejszego tekstu nie jest odtworzenie myśli Ferdinanda de Saussure'a ani historii jej percepcji. Jego zadaniem nie jest też, jak mógłby odpowiadać tytuł, porównanie fenomenologii Edmunda Husserla (bądź wychodzącej z niej hermeneutyki jako fenomenologii uspołecznionej i ujęzyczonej) ze strukturalizmem, zwłaszcza że wątek ten podejmowany był niejednokrotnie. Jego dobrze usystematyzowane ujęcie znaleźć można w książce Manfreda Franka *Was ist Neostrukturalismus?*¹ (dostępnej m.in. w angielskim i francuskim przekładzie) czy też w książce *To samo i inne: czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej 1933-1978* Vincenta Descombes'a². Porównanie struktury w ujęciu de Saussure'a ze strukturą znaczeniową konstytuującą świat doświadczany (czyli *Lebenswelt*) znaleźć można w przystępnej *Nieobecnej strukturze* autorstwa Umberta Eco³, która mimo upływu czasu zachowuje swą aktualność. Proponowane tu fenomenologiczne podejście do kluczowych kategorii Saussure'owskich sprowadza się do pytania o warunki uprzedmiotowienia języka, czyli jego zauważenia, rozpoznania, rozpatrzenia.

Metoda fenomenologiczna i jej krytyka

Warunkiem uprzedmiotowienia czegokolwiek zawsze jest różnica, w sensie percepcyjnego odseparowania konstytuującego się w niej zjawiska od tego, co w ramach tejże konstytucji uchodzi za jego otoczenie, za jego tło czy horyzont. Edmund Husserl krytycznie odnosi się do pozytywizmu własnych

¹ M. Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.

² V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej 1933-1978*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996.

³ U. Eco, *Nieobecna struktura*, przeł. A. Weinsberg i P. Bravo, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.

czasów z uwagi na proste rozróżnienie między podmiotem (postrzegającym człowiekiem) i sferą jego przedmiotów, jeśli zważyć na fakt, że jedno z drugim wzajemnie się warunkuje. Problem pochoptnych pozytywistycznych różnic sprowadza się zwłaszcza do tego, że nie liczą się one z dwoma zasadniczymi faktami: po pierwsze, człowiek to w pierwszym rzędzie podmiot wcielony (*einverleibt*), czyli podmiot w świecie, co znaczy, że nieodzownym warunkiem jego istnienia jest świat jako sfera otaczających go doświadczalnych zjawisk; po drugie, cechy jakiegokolwiek przedmiotu zawsze są cechami doświadczanymi, uzgadnianymi, negocjowanymi.

W tym sensie na przykład „jabłko” to nie tylko przedmiot o dających się kwantyfikować cechach fizycznych czy chemicznych, jak chciałby tego pozytywizm z przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku. To jednocześnie przedmiot mający dla mnie i dla ludzi w otaczającej mnie społeczności w pierwszej kolejności wartość smakowitej przekąski. Projekt fenomenologiczny jest dla Husserla projektem pozytywizmu *sensu stricto*⁴, gdzie celem jest uprzedmiotowienie – rozpoznanie i rozpatrzenie – sfer znaczenia, które w wyniku ukształtowanych przez tradycję naukową przyzwyczajzeń albo wcale nie są zauważane, albo są niedoceniane w tym sensie, że traktuje się je jako subiektywne i wtórne w odniesieniu do obiektywnej (pierwotnej) rzeczywistości „przedmiotów ścisłych” (sfera *res extensae*), czyli rzeczywistości, która od postrzegających podmiotów miałaby być niezależna i w pełni poddająca się kwantyfikacji w tym sensie, że bez jakichkolwiek strat można ją wyrażać numerycznie⁵.

Husserl zauważa, że przyjęcie postawy teoretycznej wobec jakiegokolwiek przedmiotu uwarunkowane jest refleksyjnie nieświadomą (niezobiektywizowaną) sferą wartości, a co za tym idzie – motywacji, w które człowiek uwikłany jest na poziomie przedteoretycznym (czyli przedrefleksyjnym)⁶. Ów poziom zdominowany jest przez postawy praktyczne, wynikające z przyzwyczajenia do takich a nie innych sposobów obchodzenia się ze światem. Granicę dla przemian i rozbieżności owych postaw stanowi zaś ludzka cielesność ujmowana w refleksji. Posiłkując się współczesną terminologią autorstwa Pierre’a Bourdieu, postawy praktyczne można rozumieć jako ukształtowane w praktyce dyspozycje do percepcji, myślenia czy szeroko pojmowanego działania⁷. Bourdieu, który najwyraźniej zapożycza fenomenologiczną kate-

⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, s. 45.

⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Martinus Nijhoff, Haag 1952, s. 185-198.

⁶ Tamże, s. 13 i in.

⁷ P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 54, 72-73.

gorię habitualności, wnosi do niej istotną wartość dodaną, którą jest społeczny wymiar nawyku percepcyjnego czy w ogóle działaniowego pod tym względem, że nabywany jest w określonym środowisku społecznym. Rzutuje też na szanse jednostki dotyczące przenikania do innych środowisk społecznych.

Husserl nigdy nie zainteresował się światem społecznym jako źródłem motywacji rzutujących na kroki i wybory teoretyka. Pod tym względem jego analizy fenomenologiczne niedostatecznie uwzględniają uwikłanie podmiotu w świat: w język i systemy znaczeniowe jako takie⁸, w rzeczywistość przedmiotów użytku codziennego⁹, w technologie komunikacyjne (w kulturę pisma)¹⁰, czy wreszcie w świat hierarchii i transakcji społecznych¹¹. Co najmniej w tych aspektach, powtarzając za Bourdieu, podmiot fenomenologicznej *epoché* nie do końca zdaje sobie sprawę z obiektywnych czynników, zwłaszcza społecznych, którym może podlegać jego refleksyjna praktyka (skoro teoria to rodzaj praktyki). Taki podmiot nie ma wyrazistej świadomości faktu, że jego refleksja umożliwiona jest przez specyficzne warunki społeczne. Pod tym względem fenomenologia Husserla nie jest wolna od iluzji rozumu teoretycznego, rozumu, który zapomina o swym uwikłaniu w świat, zwłaszcza w rzeczywistość społeczną, kulturową, ekonomiczną¹². Husserl nie dostrzega w refleksji pełni swych więzi i korzeni, ulegając po części iluzji, że projektuje swe przyszłe postacie na mocy wolnego wyboru¹³. Husserlowski obraz rozumu nosi pod wymienionymi tu względami znamiona rozumu teoretycznego, niedostatecznie uwzględniającego obiektywne warunki swego funkcjonowania. Husserl, który koncentruje się na kwestii granic relatywności świata doświadczanego w aspekcie zmiennych nastrojów i motywacji podmiotu, pomija – patrząc z perspektywy dzisiejszej, ukształtowanej między innymi przez tradycję strukturalistyczną – kwestię relatywności świata doświadczanego z uwagi na systemy społeczno-kulturowe warunkujące relacje między podmiotem a jego otoczeniem¹⁴. Pozostaje pytaniem, na ile uwzględnienie świata społecznego w refleksji fenomenologicznej zrewidowałoby jej propozycje, z których część zachowuje ważność po dziś dzień. Warto przypomnieć, że retrospekcyjna krytyka projektu fenomenologicznego siłą rzeczy

⁸ J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, ISE: Archiv Jana Patočky, Praha 1995, s. 89-90.

⁹ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

¹⁰ Zob. J. Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.

¹¹ Zob. P. Bourdieu, dz. cyt., s. 154-179.

¹² Tamże, s. 35-40.

¹³ Tamże, s. 63.

¹⁴ Zob. J. Kajfosz, *Relativita žitého světa jako průnik zájmů fenomenologie a sémiotiky*, [w:] *Schizma filosofie 20. století*, pod red. M. Nitschego, P. Sousedíka, M. Šimsy, Filosofia, Praha 2005, s. 269-283.

dokonywana była często z pozycji, które przez ów projekt zostały powołane do życia bądź przynajmniej umożliwione.

Podczas gdy Bourdieu dystansuje się od fenomenologii – wbrew inspiracjom, które z niej ewidentnie czerpie¹⁵ – cała plejada innych autorów, którzy wyraźnie przekraczają granice projektu Husserla, uważa się za jego kontynuatorów. Wymienić tu można Alfreda Schütza, który w eseju *Obcy* pokazał – w duchu wręcz strukturalistycznym – że warunkiem refleksyjnego ujęcia własnej tożsamości jest doświadczenie różnicy w postaci zderzenia z „obcym”¹⁶. Dalej można by przywołać Petera L. Bergera, Thomasa Luckmanna, Ervinga Goffmana i innych.

Podczas gdy we Francji, gdzie dzieło Ferdinanda de Saussure’a odbiło się najgłośniejszym echem, fenomenologia – oprócz psychoanalizy i myśli Marksa – była i jest traktowana jako ważna inspiracja nurtu neo- i poststrukturalistycznego, w naszych szerokościach geograficznych przeważnie uchodziła, a nieraz nadal uchodzi, za jego prostą opozycję. Spojrzeniu z zewnątrz bardziej bowiem zagraża grzech esencjalizmu polegający na tym, że dwie wewnętrznie nader zróżnicowane, rozwijające się i nie do końca współmierne tradycje zostają sprowadzone do uogólnionych, składnych reprezentacji-map, które zasłonią reprezentowane przez nie, niejednorodne tereny, wykluczając się wzajemnie. W takich sytuacjach łatwo o wojny „strukturalistów” z „fenomenologami” rozumiane jako starcia między dwoma nieprzejezdnymi totemami, gdzie przynależność do jednego obozu każe opowiadać się przeciwko wszystkiemu, co wychodzi z drugiego.

Język jako przedmiot rozumu teoretycznego

Język (a razem z nim wszelkie systemy poznawcze) trudno uczynić przedmiotem refleksji, trudno go zobiektywizować, gdyż jako przedmiot dostępny jest człowiekowi tylko w postaci swych tekstów. Język jest człowiekowi sensualnie dostępny w postaci mowy (*parole*), względnie wyabstrahowanego z niej słowa czy relacji składniowej. Język jest jednakże tyleż przedmiotem doświadczenia – w postaci swych reprezentacji – ileż jego warunkiem, skoro stanowi integralny element samego podmiotu (w tym przypadku językoznawcy). Jak zaznacza na początku dziewiętnastego wieku Wilhelm von Humboldt, język to nie przedmiot, który można położyć przed sobą i roz-

¹⁵ Zob. J.C. Throop, K.M. Murphy, *Bourdieu and Phenomenology. A Critical Assessment*, „Anthropological Theory” 2002 t. 2(2), s. 185-207.

¹⁶ A. Schuetz, *The Stranger. An Essay in Social Psychology*, „American Journal of Sociology” 1944 t. 49 nr 6, s. 499-507.

patrywać (*ergon*), lecz *energeia* czynna w ludzkim umyśle i doświadczeniu, stanowiąca niezbywalną podstawę jednego i drugiego¹⁷.

Według Bourdieu warunkiem strukturalistycznych analiz *Kursu językoznawstwa ogólnego* jest swoiste epistemologiczne zerwanie polegające na tym, że de Saussure nie liczy się z faktem, iż język ma tak samo przedmiotowy wymiar, co i podmiotowy, stanowiąc nieodzowne narzędzie poznawcze samego językoznawcy i co najważniejsze – rzutując na to, w jaki sposób język (jako przedmiot jego zainteresowań), mu się jawi. Mówiąc inaczej: epistemologiczną nieświadomością strukturalizmu jest iluzja rozumu teoretycznego, tyle tylko że tym razem taki rozum zapomina o własnym uwikłaniu w określoną akademicką tradycję mówienia o języku, którą korzystając ze współczesnego słownictwa, można by nazwać dyskursem. Owa tradycja nie liczy się z faktem, że własnego języka nie mogą odtworzyć jako niezależny obserwator.

Effektem podobnego epistemologicznego zerwania jest utożsamienie żywego języka z jego modelem, który otrzymujemy po odseparowaniu – w abstrakcji – tekstów od ludzkiego podmiotu i od świata, zwłaszcza od sytuacji, w których się one pojawiają. W tym trybie powstaje obraz języka jako autonomicznego i samowystarczalnego przedmiotu badań¹⁸, gdzie człowiek (z jego zamiarami, dążeniami czy refleksyjnością) oraz świat, który „wymusza” na działalności ludzkiej pewne rozwiązania, nie są potrzebne jako integralny element teorii języka, względnie jako element teorii szerzej rozumianego semiotycznego (semiotycznego) systemu.

Stosowanie Saussure'owskiego strukturalizmu do kultury grozi analogicznymi niebezpieczeństwami. Zwłaszcza wyobrażeniem, że system kulturowy funkcjonuje na wzór programu komputerowego. Bourdieu przypatruje się pod tym względem systemom pokrewieństwa, które – wbrew swym składnym i jednoznacznym modelom (konstruowanym przez antropologów) – pełne są niuansów ściśle zależnych od sytuacji praktycznych, od konkretnych, niepowtarzalnych warunków swych realizacji. Pod tym względem działają one nie tyle na zasadzie preskrypcji, ile preferencji, zaś uwikłany w nie człowiek jest czymś więcej niż tylko pionkiem na szachownicy gry systemowej, zupełnie nieświadomej i niezależnej od konkretnych sytuacji rzutujących na ludzkie wybory¹⁹.

Wbrew swym przejrzystym, składnym modelom wyabstrahowanym z sytuacji praktycznych systemy pokrewieństwa nie działają bez „zakłóceń” uwarunkowanych konkretnymi okolicznościami. Żeby sięgnąć do przykładu z naszej rodzimej kultury: sąsiadka nazywana przez dziecko „ciocią” w jego

¹⁷ W. von Humboldt, *Schriften zur Sprache*, Reclam, Stuttgart 2007, s. 36.

¹⁸ P. Bourdieu, dz. cyt., s. 43.

¹⁹ Tamże, s. 47-48.

subiektywnej hierarchii pokrewieństwa, czasem też w hierarchii pokrewieństwa jego najbliższego otoczenia, może zajmować wyższą pozycję aniżeli rzeczywista siostra ojca czy matki. W określonych warunkach niespokrewniony z nami znaczący inny (*significant other*) może się zamieniać w „rzeczywistego” krewnego. Wszystko zależy od kontekstu, od przeróżnych zbiegów okoliczności wpływających na to, jak w konkretnej sytuacji dany system się realizuje. Gdyby na moment założyć, że taka sąsiadka-ciocia jest antropolożką zajmującą się systemami pokrewieństwa, przez przyjęcie postawy niezaangażowanego w świat obserwatora łatwo jej przeoczyć coś, co cały czas ma przed oczami, mianowicie dowód na to, że taki system nie działa autonomicznie, że jego realizacje uzależnione są od konkretnych warunków.

Za metodologiczną bolączkę strukturalizmu można by pod tym względem uznać skłonność do utożsamiania reprezentujących modeli (efektów czynności intelektualnej, od których oczekuje się klarowności i niezawodności) z reprezentowanymi przez nie rzeczywistymi systemami funkcjonującymi w sytuacjach praktycznych. Podobna nierozróżnialność przekłada się na reifikację (urzeczowienie), gdy model – jako reprezentacja rzeczywistości stanowiąca efekt abstrahowania od konkretnych, niesprowadzalnych do siebie sytuacji – uznany zostanie za samą rzeczywistość²⁰. Piotr Kowalski, odnosząc się do tradycji strukturalistycznej w polskiej etnologii, wypowiada się na ten temat następująco:

W efekcie działań uczonych powstaje obraz kultury wsi polskiej XIX wieku dającej się rozpisać niczym „tablica Mendelejewa”. Nie ma jednak wątpliwości: nigdy nie istniała ona w takiej systemowej postaci; jest konstrukcją porządkującą, której nie odpowiada historyczna rzeczywistość. System, światopogląd jako struktura jest hipostazą i hipotezą porządkującą, wprojektowywaną w poznawaną rzeczywistość, i lekce sobie wążącą to, co w zdarzeniach jednostkowe, niepowtarzalne, odbiegające od standardu²¹.

Wróćmy do Ferdinanda de Saussure’a i jego ujęcia języka. Obraz języka, jaki wyłania się z *Kursu językoznawstwa ogólnego*, powstaje dzięki wzięciu w nawias (zapomnieniu, pominięciu) sytuacji praktycznych, zwłaszcza różnorodności intencji użytkownika języka. De Saussure, proponując rozróżnienie między systemem (*langue*) a jego realizacją (*parole*), nie przykładą wagi do kwestii rzeczywistych relacji między jednym a drugim, o których rozstrzyga sytuacja i reagujący na nią użytkownik języka śledzący określone zamiary. W konsekwencji niedoceniaenia zmiennych okoliczności wypowiedzi językowej podział na *langue* i *parole* łatwo może zostać odczytany nie jako heu-

²⁰ Tamże, s. 50.

²¹ P. Kowalski, *Theatrum świata wszystkiego i poćciwy gospodarz. O wizji świata pewnego siedemnastowiecznego pisarza ziemiańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 13.

rystyczny model pozwalający zrozumieć istotę funkcjonowania języka, lecz jako podział substancjalny. Epistemologiczne narzędzie może w ten sposób zostać zreifikowane, uzyskać ontologiczną ważność.

Gdy bierzemy w nawias warunki użycia języka oraz pomijamy pytanie, skąd właściwie bierze się system językowy (*langue*) i w jaki sposób dochodzi do jego przemian, powstaje wyobrażenie autonomicznego systemu, który jako jedyny rozstrzyga, czy jego realizacja (*parole*) jest zrozumiała. Zgodność wypowiedzi z regulami gramatycznymi to nie jedyny warunek jej sensu, w przeciwnym razie do niczego niepodobne wyrazy obce, makaronizmy, słowa stworzone niezgodnie z zasadami gramatyki czy pisowni zawsze byłyby niezrozumiałe. Znaczenie słowa bynajmniej nie wynika z samych tylko różnic wobec podobnych do niego słów, które mogą je zastąpić (relacje paradygmatyczne, w *Kursie* nazywane asocjacyjnymi), i z jego habitualnej styczności ze słowami, które najczęściej w mowie mu towarzyszą, z którymi jest kojarzone (relacje syntagmatyczne)²². System językowy, zrekonstruowany przez językoznawcę na podstawie analizy wypowiedzi (*paroles*), nie sam jeden decyduje o istnieniu słowa o określonym znaczeniu. Nie mniej ważny jest kontekst wypowiedzi czy w ogóle sytuacja, w której słowo pada. Dodajmy, że język działa zawsze we współpracy z innymi systemami znaczenia, dlatego też słowo może być w swej treści uściślone albo nawet całkowicie zastąpione na przykład gestem.

Saussure'owski model języka stanowi efekt abstrahowania od faktu, że język nie służy w pierwszej kolejności do reprezentowania świata, lecz do działania, jeśli nie *stricte* magicznego (gdy wypowiedź wywołuje efekty w świecie bez względu na to, czy ktoś ją słyszy), to chociaż retorycznego (gdy wypowiedź wywołuje efekty w świecie przez oddziaływanie na ludzkie umysły). W zależności od kontekstu formalnie ta sama wypowiedź może być konstataowaniem, deklaracją, życzeniem, mistyfikacją, ironicznym samozaprzeczeniem, prowokacją itp. Dopiero po uwzględnieniu sytuacji użycia, od której de Saussure abstrahuje, da się zauważyć, że system językowy nie działa na zasadzie automatu. Jeśli mówić o żywym języku naturalnym, faktem lingwistycznym, jak podkreśla Bronisław Malinowski, nie jest izolowane słowo – wyabstrahowane czy wypreparowane ze swego użycia – lecz wypowiedź mająca miejsce w konkretnej sytuacji pragmatycznej i socjokulturowej. Pod tym względem trudno jakkolwiek określić słowo, rezygnując z opisu etnograficznego (ze zrelacjonowania sytuacji, w której ono pada) oraz z odwołań do systemu społecznego i kulturowego²³.

²² F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, wstęp i przyp. K. Polański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 147-160.

²³ B. Malinowski, *Dziela*, t. 5: *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Język magii i ogrodnictwa*, przeł. B. Leś, PWN, Warszawa 1987, s. 41-56, 100-110.

Język jako metafora kultury

Dokonane przez de Saussure'a rozróżnienie pomiędzy językową płaszczyzną *langue*, na którą składają się konwencje językowe stanowiące integralny element ludzkiej świadomości, i *parole*, rozumianą jako płaszczyzna ich realizacji, zaowocowało zwłaszcza w teorii kultury. Myśli zawarte w *Kursie językoznawstwa ogólnego* uczyniły zbędnymi enumeratywne definicje kultury, których słabość tkwi przede wszystkim w tym, że można je poszerzać w nieskończoność, bo też wymienianiu zjawisk kulturowych nie może być końca – zawsze znajdziemy coś, co przeoczyliśmy, a co powinniśmy dodać do definicji kultury jako jej przypadek. Saussure'owski język odegrał rolę metafory konceptualnej, która pozwoliła na przejście od definiowania kultury na podstawie ekstensji (na wymienianiu jej przypadków) do definiowania kultury na podstawie intensji, co sprowadza się do określenia sposobu jej funkcjonowania – *per analogiam* do sposobu funkcjonowania języka naturalnego.

Kulturę można rozumieć jako otwarty (podatny na przemiany) i wielopłaszczyznowy system semiotyczny (*langue*), który ujawnia się w postaci swych realizacji (*paroles*). Da się ją w przystępny sposób ujmować jako sferę nieświadomych i świadomych kategorii poznawczych wynikających z konwencji, z poznawczych czy w ogóle działaniowych przyzwyczajzeń, z których część osiąga status społecznie usankcjonowanych norm. W tym rozumieniu kultura stanowi integralny element ludzkiej świadomości (jak powiada Ward Goodenough – zawiera się ona w umysłach oraz sercach ludzi²⁴) i jako taka współokreśla percepcję zjawisk oraz sposoby obchodzenia się z nimi. Percepcja zawsze jest bowiem semiozą, a co za tym idzie – interpretacją (nieświadomą bądź świadomą), która opiera się na społecznie podzielanej konwencji, funkcjonującej jako klucz rozumienia zjawisk. Jeśli by z kolei przyjrzeć się płaszczyźnie *parole*, kultura jest jednocześnie sferą realizacji tychże kluczy. Za takie realizacje można uważać konkretne przypadki percepcji świata oraz ich reprezentacje, a także ludzkie działania (produkcja dóbr, uczestnictwo w rytuałach, przekazywanie technologii, praktyki o charakterze ludycznym i/ albo religijnym, i/ albo penitencjarnym itp.), jak również ich efekty w postaci różnych wytworów (środki techniczne, przedmioty użytkowe i/ albo przedmioty doznania estetycznego, a zatem wszelkie artefakty – zapisane teksty, ubrania, potrawy itp.). W takim ujęciu kultura obejmuje obydwie płaszczyzny jednocześnie (*langue* i *parole*).

Ten sam element kultury może funkcjonować na obydwu płaszczyznach. Na przykład autoidentyfikacja jako utożsamienie się z obrazem „swojej” wspólnoty może funkcjonować równie dobrze jako przedmiot oglądu, czyli

²⁴ C. Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dzurak, S. Sikora, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 11.

jako tekst poddający się interpretacji (*parole*), jak i jako element kodu (*langue*), gdy rzutuje na to, jak człowiek odczytuje inne teksty.

Kategorie klasycznego Saussure'owskiego strukturalizmu są we współczesnych teoriach kultury nieodzowne, nawet jeśli takie teorie przekraczają swą pierwotną kondycję pod tym względem, że często rezygnują z zajmowania się w pierwszej kolejności identyfikowaniem reguł, którymi bez wyjątku rządziłyby się zachowania nosicieli kultury (a konsekwencje ich naruszania zawsze byłyby te same). Pierwszeństwo przed tworzeniem modeli ma rozumienie.

Wszelkie porządki formalne (włącznie z taksonomiami) są dziś traktowane sceptycznie. Dotyczy to nie tylko przywoływanych wyżej za Bourdieu systemów pokrewieństwa, lecz także opozycji między „swoim” i „obcym”, „sakralnym” i „profanicznym”, „czystością” i „zmazą” itp.²⁵ Jak zaznaczono, model określonej rzeczywistości społecznej i kulturowej nie jest tym samym, czym sama rzeczywistość, a im bardziej model jawi się jako prosty i niezawodny, tym większe może wywoływać podejrzenia, czy aby jego doskonałość nie jest przypadkiem efektem abstrahowania od sytuacji praktycznych – brania w nawias faktów, które „przeszkadzają”.

Pierwszeństwo przed identyfikowaniem niezawodnych reguł ma, przynajmniej w ramach współczesnej etnografii, dążenie do rozeznania się w tym, jak nosiciele kultury rozumieją swe własne działania oraz działania innych. Jak zaznaczono, nie każdy system ma zawsze jednakowe, niezależne od konkretnej sytuacji realizacje. Można go porównać do określonej partytury, która przez różnych muzyków w różnych sytuacjach wykonywana bywa względnie różnie. (Stąd też m.in. pierwszeństwo mikroskali przed makroskalą we współczesnych badaniach antropologicznych). Różne wykonania tej samej partytury nie muszą być tym samym, nawet jeśli są do siebie pod takim czy innym względem podobne²⁶. Metafora partytury kuleje tylko z tego względu, że jej zapis może ulegać pewnym przemianom, pod wpływem mało wiernych wykonań, które uzyskały popularność, przez co pociągnęły za sobą zmianę całej konwencji-partytury.

Między *langue* i *parole*

Bez konwencji nie ma społeczności komunikacyjnej, której członkowie, jakkolwiek by się od siebie wzajemnie różnili, muszą podzielać określony repertuar znaczeń, a co za tym idzie – nawyków poznawczo-interpretacyjnych

²⁵ Zob. J. Kajfosz, *Magia w potocznej narracji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, s. 155-173.

²⁶ Zob. C. Geertz, dz. cyt., s. 11-12.

i argumentacyjnych, by móc się z sobą w ogóle porozumiewać; przy czym za istnienie owego repertuaru odpowiedzialne są reprodukowane teksty. Podobna konwencja jest w tym rozumieniu rodzajem „milczącego” konsensusu społecznego, który w komunikacyjnym obcowaniu rodzi się nawet wówczas, gdy nikt do niego nie dąży.

Jak stwierdza de Saussure, w przypadku skonwencjonalizowanych zdań trudno jednoznacznie rozstrzygać, czy należą do porządku systemu, czy też do jego realizacji²⁷. Kwestię tę podejmują Piotr Grigorijewicz Bogatyriew i Roman Jakobson, którzy zakładają tradycję folklorystyki opartej na badaniach tekstów zorientowanych na *langue*²⁸, tekstów o systemowym charakterze w tym sensie, że na większą skalę replikują się one w obiegu komunikacyjnym w postaci różnych wariantów – tekstów o powtarzalnej strukturze znaczeniowej. Z powtarzalności struktur znaczeniowych rodzi się rytuał słowny, a co za tym idzie – nawyk komunikacyjny, a zarazem poznawczy. Jak podkreślają Theodor W. Adorno i Max Horkheimer, podstawą tworzenia i przetwarzania estetycznych i kognitywnych nawyków są powtarzalne schematy, formuły i klisze²⁹. Tekst zorientowany na *langue* – tekst chwytliwy, popularny w określonej społeczności komunikacyjnej, nasuwający się w sytuacjach, w których zazwyczaj występuje i do których pasuje – ma zasługi dla budowania podzielanego systemu znaczeniowego, nadającego „wstępną” tożsamość wszystkim podmiotom i przedmiotom. Tekst zorientowany na *langue* jest w tym znaczeniu bardziej środkiem budowania „kosmosu”, aniżeli jego podważania czy „dekonstruowania”, jak ma to miejsce choćby w nieobiegowej poezji, która wyrywa słowa z utartych kontekstów i nadaje im nowe znaczenia, poruszając się czasem na granicy zrozumiałości³⁰.

Tekst zorientowany na *langue* stanowi zawsze odpowiedź na aktualne społeczne zapotrzebowanie. O owym zapotrzebowaniu świadczy zresztą miara jego replikacji. Na jego postać zawsze też wpływa władza rozumiana jako sieć jawnych i „milczących” przymusów rozproszonych do wielu ognisk, wykonywana nie z jednego centrum³¹. Może ona przyjmować postać przywiązania do znaczących innych, do autorytetów, instytucji społecznych, symboli czy rytuałów³².

²⁷ F. de Saussure, dz. cyt., s. 154.

²⁸ P.G. Bogatyriew, R. Jakobson, *Folklor jako specyficzna forma twórczości*, przeł. A. Bereza, „Literatura Ludowa” 1973 nr 3, s. 34.

²⁹ T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994, s. 143-144.

³⁰ Zob. R. Barthes, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 266-267.

³¹ G. Deleuze, *Foucault*, przeł. M. Gusin, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2004.

³² P. Bourdieu, dz. cyt., s. 72-86; por. J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 72-73; V. Kraw-

Człowiek uczy się własnego języka w wyniku zapamiętywania najbardziej powtarzalnych zwrotów, argumentów czy tekstów jako takich (które najbardziej pasują do określonych kontekstów), dzięki czemu może coraz sprawniej poruszać się w formowanej społecznie sieci postaw i przekonań, w kolektywnie tworzonej strukturze znaczeniowej³³. Za pośrednictwem skonwencjonalizowanego tekstu otoczenie nieustannie uczy człowieka widzenia świata. Za Piotrem Kowalskim można wręcz stwierdzić, że chodzi tu o „rodzaj »konformizacji«, która konieczna jest do orientowania się w świecie i znalezienia oparcia w grupie. Narzuca się jednostce w kategoryzujący poznanie język, ale także demonstrowa jej to wszystko, co jest postrzeganą rzeczywistością, czemu przysługuje charakter ontologicznej oczywistości. W ostateczności więc – wyznaczone są społeczne granice poznawalności i percepcyjności świata”³⁴.

System językowy i kulturowy kształtuje się i zmienia w ten sposób, że w zależności od konkretnych warunków niektóre innowacje na płaszczyźnie *parole* zaczynają się replikować, uzyskują powtarzalny charakter, co przekłada się na zmianę systemową na płaszczyźnie tekstowej *langue*. W ten sposób może ewoluować warstwa znakowo-symboliczna tekstów, która w przypadku tekstów obiegowych, najbardziej replikujących się w przestrzeni komunikacyjnej, jest w miarę stabilna³⁵, dzięki czemu pełnią one funkcję podzielną wzorców konceptualizacyjnych. Replikujący się tekst – konwencjonalny czy stereotypowy – staje się w ten sposób pryzmatem tworzenia i odczytywania następnych tekstów.

Skoncentrowanie uwagi na tekstach zorientowanych na *langue*, czyli na przestrzeni między *langue* a *parole*, prowadzi do zidentyfikowania w języku określonych schematów poznawczych, które podsuwają, ułatwiają, sugerują człowiekowi określone sposoby postrzegania zjawisk³⁶. W tym sensie władza języka nad człowiekiem jest władzą przyzwyczajania, jako że konwencjonalność *parole* przekłada się na konwencjonalność percepcji i imaginacji. Teksty zorientowane na *langue* stanowią podstawowy budulec dyskursu, rozumianego jako przestrzeń pomiędzy *langue* a *parole*³⁷, która

czyk-Wasilewska, *Współczesna wiedza o folklorze*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1986, s. 27.

³³ H.-G. Gadamer, *Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?*, [w:] H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften IV*, Mohr, Tübingen 1977, s. 87-88.

³⁴ P. Kowalski, *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1990, s. 114.

³⁵ R. Sulima, *Folklorystyka jako antropologia słowa mówionego*, [w:] *Polonistyka w przebudowie*, t. 1, pod red. M. Czerwińskiej i in., Universitas, Kraków 2005, s. 576.

³⁶ E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, przeł. B. Stanosz, R. Zimand, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, s. 22 (przedmowa A. Wierzbickiej).

³⁷ A. Giza, *Życie jako opowieść. Analiza materiałów autobiograficznych w perspektywie socjologii wiedzy*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1991, s. 34-46.

określa możliwości wiedzy. Otóż oprócz najszerszej płaszczyzny *langue*, którą można by utożsamić z systemem zawierającym ogół kombinacji językowych możliwych do wykorzystania w tekście (*parole*), można jeszcze mówić o płaszczyźnie tekstowej *langue*, która sprowadza się do najczęściej wykorzystywanych, a więc do powtarzalnych czy też konwencjonalnych kombinacji³⁸.

Przestrzeń międzyludzkiej komunikacji zawsze jest miejscem, w którym w bardziej lub mniej widoczny sposób panują habitualne (czyli utrwalone wskutek swej powtarzalności) sposoby mówienia i związane z nimi topiki, tematy, wyobrażenia, przekonania. Jako że język naturalny jest systemem symbolicznym, który nie tylko reprezentuje doświadczenie, ale również je współtworzy, dyskursem można nazwać upowszechnione, relatywnie trwałe reguły komunikacji na różnych poziomach znaczenia, które w mniejszym lub większym stopniu rzutują na kształt komunikowanej rzeczywistości. Słowem: chodzi o historycznie uwarunkowany system znaczeń kształtujący tożsamość podmiotów i przedmiotów lub też o historycznie ukształtowane reguły i konwencje umożliwiające wytwarzanie znaczeń w określonym kontekście społecznym³⁹.

Dyskurs stanowi ramę rozumienia tekstu, ukształtowaną przez inne teksty, które w wyniku swego powtarzania uzyskały systemowy charakter i które wpływają na kształt następnych tekstów oraz związanych z nimi nawyków, oczekiwań, sposobów widzenia i działania⁴⁰. Można go zatem ujmować jako warstwę sedymentów (skonwencjonalizowanych struktur znaczeniowych), które pozostawiło w języku wcześniejsze myślenie i działanie – uformowane pod wpływem wcześniejszej postaci dyskursu – i będące punktem wyjścia kolejnych przemyśleń i działań, które znowu będą się petryfikować, czyli utrwałać w języku i w kulturze w postaci określonych struktur znaczeniowych czy habitualnych (przyszwyczajeniowych) strategii działania.

³⁸ L. Hjelmslev, *Język*, przeł. M. Dokulil, Academia, Praha 1971, s. 40-41.

³⁹ D. Howarth, *Dyskurs*, przeł. A. Gąsior-Niemiec, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 24, 27.

⁴⁰ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 105, por. R. Kwaśnica: *Rzeczywistość jako byt sensu. Teza o językowym tworzeniu rzeczywistości*, [w:] *Język a kultura*, t. 1: *Podstawowe pojęcia i problemy*, pod red. J. Anusiewicz i J. Bartmińskiego, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1991, s. 32-33, J. Patočka, dz. cyt., s. 178.

From structure to discourse, or a phenomenological reading of the Saussurean conception of language

Summary

The aim of the paper is to consider, by means of phenomenological analysis of object-constitution, the way Ferdinand de Saussure makes language the object of his examinations. Drawing on phenomenological method, on Pierre Bourdieu (*Le sens pratique*) and also on other attempts (Bronisław Malinowski et al.), the author offers a critique of the Saussurean concept of language. The very proposition of the paper is the claim that de Saussure forgets the language as *energeia* (as force acting in the human mind), seeing it in some aspects as an autonomous *ergon* (an object), to speak in terms of Wilhelm von Humboldt. De Saussure takes no account of the embeddedness of language in human action, in speech acts, where the agent of what is formally the same utterance can be guided by various intentions and can aspire to different aims. Following the proposals of Ferdinand de Saussure, the author of the paper raises the question of how language changes. He focuses on the dynamic, mutual (dialectical) relations between the layers of *la langue* and *parole*. Such relations can be regarded as the basis of discourse changes, i.e. the changes in the ways a human being speaks about reality, as well as perceiving and handling it.